UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

LES DEUX APOLOGIES

DE

JUSTIN MARTYR

AU POINT DE VUE DOGMATIQUE.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE

LE 16 JANVIER 1861, A 5 HEURES DU SOIR,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

LOUIS SCHALLER,

de Wissembourg (B.s-Rhin).

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.

1861.

A MES PARENTS.

A MES FRÈRES.

A M. VELTEN,

INSPECTEUR ECCLÉSIASTIQUE A WISSEMBOURG.

L. SCHALLER.

A MES AMIS

E. PICARD, D'HÉRICOURT.

L. HAUTH, DE SAAR-UNION.

L. SCHALLER.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs.

M. JUNG, Président de la soutenance.

MM. JUNG,
BRUCH,
SCHMIDT,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

LES DEUX APOLOGIES

DE

JUSTIN MARTYR

AU POINT DE VUE DOGMATIQUE.

INTRODUCTION.

Le christianisme, au deuxième siècle, eut à combattre trois adversaires dangereux: les juifs, les païens et les gnostiques ; jusqu'à la mort de Trajan (117), les chrétiens n'opposèrent aux persécutions qu'une pieuse résignation. Adrien fut moins hostile à la nouvelle religion ; il interdit les délations, et à la faveur de cette tranquillité, quelques hommes cherchèrent à défendre la religion du Christ des accusations dont elle avait été l'objet. L'histoire leur a donné le nom d'apologistes. Nous ne mentionnerons qu'en passant les apologies d'Ariston de Pella, de Quadratus, d'Aristide, d'Agrippa Castor, dont les œuvres sont presque totalement perdues pour nous. Chacun de ces champions de l'Évangile avait attaqué un des adversaires du christianisme: Justin se mesura avec tous les trois, et montra dans cette lutte un zèle ardent et un courage à toute épreuve.

Dans un écrit, κατα πασῶν αἱρεσεων, qu'Eusèbe lui

attribue, mais qui aujourd'hui est perdu, il réfute les hérétiques.

Dans le Dialogue avec Tryphon, il réfute les juifs.

Dans les deux Apologies, il défend le christianisme contre les païens.

Ce sont ces deux derniers écrits que nous nous proposons d'examiner au point de vue dogmatique, après avoir donné préalablement une courte notice biographique et littéraire sur notre auteur.

SOURCES PRINCIPALES.

Semisch, *Leben und Schriften Justins des Märt.* 2 vol. Breslau, 1840. In-8°.

Semisch, *Apostolische Denkwürdigkeiten des Justin.* 1 vol. Hambourg et Gotha, 1840.

J. C. T. Otto, *De scriptis et doctrina Justini martyris* 1 vol. Jéna, 1841.

Néander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* Hambourg, 1826.

Eusèbe, Hist. ecclés., *passim.*

Boll, *Artikel über Justin in Illgens Zeitschrift.* 1842.

J. C. T. Otto, Texte des deux apologies.

NOTICE BIOGRAPHIQUE ET LITTÉRAIRE.

Nous ne parlerions pas de la vie de Justin, si elle ne nous donnait pas la clef de sa doctrine. Les traces évidentes que la philosophie païenne a laissées dans ses écrits, ne viennent pas seulement de la nécessité où Justin se trouvait, comme apologiste, d'attaquer les païens avec leurs propres armes; ces traces viennent surtout du fond même de l'esprit de Justin; l'ardeur avec laquelle il court d'école en école, trouvant partout à admirer, sans pouvoir jamais satisfaire sa passion de vérité, pourrait à elle seule nous expliquer les impressions profondes que la philosophie païenne laissa dans son esprit.

Nous présenterons donc brièvement les deux phases de son existence, dont nous retrouverons plus loin le reflet dans ses écrits.

Justin naquit à la fin du siècle apostolique[1] ou dans les premières années du deuxième siècle. La date de sa naissance ne saurait être exactement fixée. Il était fils de Priscus (Ap. I, 1). Ses parents étaient Grecs de nation, professaient la religion païenne, et habitaient la ville de Flavia Néapolis, l'antique Sichem (aujourd'hui Naplous en Samarie). Élevé dans la religion de ses parents (Ap. I, 53; Dial. 2, 28, 41), dans laquelle il ne trouva pas à satisfaire ses besoins religieux, il se livra à l'étude de la philosophie, et passa par les écoles les

1. Eusèbe, Hist. ecclés., II, c. 13.

plus célèbres de son temps (Dial. 2). Après avoir suivi successivement les leçons d'un stoïcien, d'un péripatéticien, et d'un disciple de Pythagore, il se fixa auprès d'un philosophe platonicien, homme savant et distingué, qui lui promit de l'amener à l'intuition de Dieu, but de sa philosophie. Justin préféra bientôt la philosophie de Platon à toute autre. Mais plutôt religieux que spéculatif, il ne fut pas complétement satisfait du platonisme, malgré son enthousiasme pour certaines idées de cette philosophie. Un jour qu'il méditait, selon sa coutume, sur le bord de la mer, Justin rencontra un vieillard qui lui montra la vanité de la philosophie, lui fit connaître les prophètes et Jésus-Christ, et l'engagea à lire les Saintes-Écritures.

L'impression que fit sur lui cette lecture, les points de contact qu'il remarqua entre le christianisme et la philosophie de Platon, et surtout, l'admirable fermeté dont firent preuve les premiers martyrs, le déterminèrent à abandonner le culte de ses pères, et à embrasser le christianisme.

Quoique les apologies (Ap. II, 12, 13) ne nous permettent pas de douter de la réalité de cet entretien, il serait assez difficile d'en préciser le lieu et la date.

On fixe généralement cette dernière à l'an 133 ; mais ce n'est qu'une hypothèse assez probable.

Justin continua, après sa conversion, à porter le manteau de philosophe, la τριβων[1], parce qu'il regardait le christianisme comme une philosophie, et que cet habit lui donnait des occasions d'entamer des discussions

1. Eusèbe, Hist. ecclés., ἐν φιλοσοφου σχηματι.

sur la philosophie et la religion, et de préparer ainsi les esprits à la réception de l'Évangile. Il fut, comme Quadratus, évangéliste[1]. C'est sous ce titre qu'il parcourut l'Asie, la Grèce et l'Italie. L'hypothèse que Justin aurait été évêque ou presbytre résidant dans une communauté, n'a pas de fondement solide.

La date précise de la mort de Justin est aussi incertaine que celle de sa naissance et celle de sa conversion. L'épithète de Martyr, qu'on ajoute à son nom, indique suffisamment comment il mourut. C'est aussi la tradition unanime de l'Église, depuis Irénée et Tertullien. Il a d'ailleurs lui-même prévu le sort qui lui était réservé. Selon l'ancien martyrologe, Justin fut, après une confession de foi éclatante, décapité avec six autres chrétiens, sous le préfet de Rome Rusticus. Et comme Rusticus remplissait ces fonctions sous le règne de Marc-Aurèle et de Lucius Vérus, et que c'est précisément cette époque que le témoignage unanime de l'ancienne Église fixe comme celle de sa mort[2], on peut regarder comme un fait positif, que Justin subit le martyre entre 161 et 168. La chronique d'Alexandrie seule, nous donne une date plus précise de la mort de Justin.

D'après celle-ci, Justin serait mort la 2e année de la 236e Olympiade, et de la 6e année du règne de Marc-Aurèle et de Lucius Vérus, sous le consulat d'Orphitus et de Prudens, c'est-à-dire 165 ans après Jésus-Christ.

---

1. Eusèbe, V, 10.

2. Eusèbe, Hist. eccles., IV, 16. — Jérôme, *De viris ill.*, c. 23. — Irénée, *Adv. hær.*, I, c. 28. — Photius, Biblioth., c. 125. — (Épiphane le fait par erreur mourir sous Adrien.)

Eusèbe[1] attribue à Justin de nombreux écrits, dont une faible partie seulement est venue jusqu'à nous. Parmi ceux qui, aujourd'hui, portent son nom, plusieurs sont non-authentiques[2]. Nous ne parlerons que pour mémoire du dialogue avec le juif Tryphon, malgré son importance, et des ouvrages suivants attribués à Justin par Eusèbe, et qui sont malheureusement perdus pour nous: κατα πασῶν γεγενημενων αἱρεσεων, que Justin mentionne lui-même; un second écrit contre Marcion; un traité περι ψυχης; un écrit intitulé ψαλτης, et enfin le λογος προς Ἑλληνας.

Pour les deux ouvrages dont nous nous occuperons plus spécialement, nous passerons rapidement en revue les questions d'authenticité et de date, sans nous arrêter à des détails, qui seraient déplacés dans une étude dogmatique, comme celle que nous entreprenons.

L'authenticité des deux apologies ne saurait être contestée. Eusèbe les attribue toutes les deux à Justin[3]; Irénée et Tertullien les connaissent et en empruntent des passages. Justin se dit lui-même l'auteur de la première, que l'on appelle aussi la grande apologie; l'authenticité de la deuxième, malgré les arguments de Boll, qui n'admet que la première, est suffisamment démontrée par la matière qui y est traitée, le style, et les renvois à la première.[4]

Après la mort d'Adrien (138), les persécutions recommencèrent, et des malheurs publics contribuèrent

1. Eusèbe, Hist. ecclés., IV, 18.
2. Semisch, I, p. 56-186.
3. Hist. ecclés., IV, 18.
4. Cf. 2e Ap., 4, 6, et 1re Ap., 10, 23, 46.

encore à aggraver la position des chrétiens[1]. Justin, qui se trouvait alors pour la première fois à Rome[2], écrivit la première apologie[3], et l'adressa à Antonin le Pieux, à ses fils adoptifs, Marc-Aurèle et Lucius-Vérus, au sénat et au peuple (Ap. I, 1). Elle a été rédigée très-probablement en 138 ou au commencement de 139[4].

La deuxième est adressée au sénat. Une peste qui désola l'empire sous le règne de Marc-Aurèle, fut attribuée aux chrétiens, et amena de nouvelles persécutions Justin, dans un deuxième séjour à Rome[5], écrivit, pour défendre les chrétiens, cette seconde apologie. Les circonstances qui l'engagèrent à écrire[6], le témoignage d'Eusèbe[7] et de Jérôme[8] font présumer qu'elle a été écrite sous Marc-Aurèle[9], entre 161 et 165, c'est-à-dire entre l'avénement de Marc-Aurèle et l'année de la mort de Justin.

Les arguments de Néander[10], qui place la rédaction de cette seconde apologie sous Antonin, sont assez faibles et assez peu plausibles.

Ces préliminaires brièvement posés, nous arrivons à l'exposition des idées dogmatiques de Justin dans les deux apologies.

---

1. Néander, p. 100.
2. Eusèbe, IV, 11.
3. Ap., I, 26, 56 prouvent qu'elle a été écrite à Rome.
4. Néander, I, p. 742.
5. Eusèbe, Hist. ecclés., IV, 11.
6. Eusèbe, IV, 17. — Ap., II, 1-3.
7. Hist. ecclés., IV, 16-18.
8. *De vir. ill.*, c. 23.
9. Néander, p. 743.
10. Néander, I, p. 743 et suiv.

CONTENU DOGMATIQUE DES DEUX APOLOGIES.

Les apologies de Justin contiennent les principaux chapitres de la dogmatique chrétienne ; mais il ne faut pas oublier que le but essentiel en est apologétique. L'auteur ne parle donc de ces différents dogmes que d'une manière conforme à son but. Il n'en fait pas un travail dogmatique spécial ; mais il les expose tout simplement et les présente souvent d'une manière très-incomplète.

Nous nous proposons de les traiter un à un, en les plaçant dans un ordre logique. En conséquence, nous parlerons d'abord de Dieu, ensuite du second Dieu ou λογος, du Saint-Esprit, ce qui constitue la Trinité ; des anges et des démons ; de l'homme ; de Jésus-Christ, principe du salut ; des conditions pour acquérir le salut, du culte, et enfin de l'eschatologie.

Dieu.

Les païens accusaient les chrétiens d'athéisme (Ap. I, 5, 24) ; Justin les réfute en disant : nous adorons le vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre (Ap. I, 6, 13, 25). Il est donc amené à parler de la nature de Dieu. Justin n'avait pas besoin de démontrer l'existence de Dieu, car l'idée de l'Être suprême est innée à l'esprit humain (Ap. II, 6) et les païens admettaient eux-mêmes l'existence de divinités.

Quant à sa nature, Justin dit qu'il est ineffable (ἀῤῥη-

τος Ap. I, 61) incompréhensible et invisible (Ap. I, 63; II, 10).

Ses attributs sont: l'éternité (ἀγεννητος, Ap. I, 14; ὁ ὀντως Θεος, Ap. I, 13), l'immutabilité (ἀτρεπτος) et l'impassibilité (ἀπαθης), Ap. I, 13, 25. Il est le principe de toutes choses, esprit parfait et absolu, la source de toute vertu et de toute science. (Ap. I, 6, 12, 13, 15, 25; II, 6, 12.)

De ce qu'il est ineffable, il ne saurait être nommé; il est donc ἀνωνυμος ou ἀνωνομαστος (Ap. I, 63), μηδενι ὀνοματι Θετῷ καλουμενος (Ap. I, 10); car, ajoute Justin, personne n'a existé avant lui pour le nommer et lui-même ne s'est pas donné de nom. Les noms qu'on lui donne ne sont pas de véritables noms, mais seulement des appellations tirées de ses œuvres et de ses bienfaits, tels que Θεος, πατηρ, κτιστης, κυριος, δεσποτης (Ap. I, 10, 61, 63; II, 6, 12). Ce Dieu caché qui a tout fait, est difficile à trouver, et quand on l'a trouvé il est impossible de le définir (Ap. II, 10; cf. Platon, Timée). Il n'a jamais été vu de personne; car ce n'est pas lui-même qui apparut à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Moïse (Ap. I, 63). Toutes les théophanies, Justin les regarde comme des logophanies ou christophanies, comme Philon.

Ainsi Justin a de Dieu une notion spiritualiste, comme les Platoniciens et les Alexandrins.[1]

Dieu, en vertu de sa bonté, a créé le monde (Ap. I, 10, 59). On pourrait croire d'après ce passage, où il est dit que le monde fut fait d'une matière informe, ἐξ ὑλης

1. Semisch, II, p. 257.

ἀμορφου, que Justin regarde la matière comme coéternelle avec Dieu.

D'autres passages nous montrent clairement qu'il admet un acte double de Dieu pour la Création : d'abord la Création de la matière, puis l'arrangement du monde ; voilà pourquoi il appelle Dieu ποιητης et δημιουργος (Ap. I, 20) πατηρ και δημιουργος (Ap. I, 8, 63) et se sert à la fois des expressions γινεσθαι et κοσμειν (Ap. I, 20) Δημιουργος, terme emprunté à Platon, signifie ordonnateur, ποιητης signifie Créateur dans le sens le plus strict du mot. Comme ποιητης, Dieu a créé la matière *ex nihilo*, et comme δημιουργος, il l'a mise en ordre. Ainsi Dieu est à la fois γεννητωρ των ἁπαντων (Ap. I, 13), ποιητης των παντων (Ap. I, 20) ποιησας τον κοσμον (Ap. I, 59) ou τον παντα κοσμον ποιησας (Ap. II, 5) et δημιουργος τουδε του παντος ou των παντων, ou των ὁλων (Ap. I, 13, 59, 63). Mais pour faire le monde, comme lui-même n'a aucun rapport avec la matière, il s'est servi de son fils le Logos, qui a ordonné le monde, selon la volonté du Dieu suprême. (Ap. I, 5, 9, 64 ; II, 6.)

Dieu a pris pour lui la providence universelle et a commis aux anges le soin des choses terrestres et principalement celui des hommes (Ap. II, 5). C'est là une idée de Platon qui attribue aussi au Dieu suprême, la providence générale du monde, et aux démons ou dieux inférieurs, le gouvernement du globe terrestre. Rien n'arrive par une fatalité inévitable (καθ' εἱμαρμενην ἀναγκην), mais la providence de Dieu règle tout (προγινωσκει ὁ Θεος, Ap. I, 28).

Le second Dieu ou Logos.

Le Dieu abstrait, tel que le conçoit Justin, n'a pu, ni créer le monde, ni faire des révélations aux hommes. Il existe un grand abîme entre l'être infini et le monde fini. Pour combler ce vide, les gnostiques se servaient d'éons, les Platoniciens avaient imaginé une foule de dieux subalternes, ministres du dieu suprême. Les Alexandrins et Justin plaçaient dans cet espace intermédiaire un ange pour expliquer tant la création que les révélations divines dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Car il ne pouvait y avoir de création ni de révélation qu'à la condition que Dieu sortît de lui-même. C'est là le rôle du λογος de Philon et de Justin. D'abord ce Logos fut un avec le Père (συνων τῳ πατρι, λογος ἐνδιαθετος) comme sa pensée et une portion de son essence, existant avant les siècles (Ap. II, 6). Ensuite, avant la création du monde, Dieu l'a engendré pour créer le monde (Ap. II, 6), par un effet de sa puissance et de sa volonté (παρα Θεου ἐλθων, Ap. I, 6, λογος προφορικος). Il suit de là que, selon Justin, le Logos n'est pas engendré de toute éternité.

Philon regarde, ainsi que Justin, ce Logos comme une hypostase distincte du père; mais il n'applique pas ce caractère au Christ historique. Jean, auteur du 4e Évangile, paraît avoir été le premier qui le fit, et les docteurs chrétiens marchèrent sur ses traces.

Le Logos est donc la puissance active dans la Création et la conservation du monde; c'est par lui que le Père s'est révélé aux hommes et les a sauvés. (Ap. I, 63).

Quant à son origine, Justin l'appelle πρωτον γεννημα

(Ap. I, 21) πρωτοτοκος (Ap. I, 23, 33, 63) πρωτη δυναμις (Ap. I, 32) πρωτογονος του Θεου (Ap. I, 58), μονος ἰδιως ὑιος (Ap. I, 23) μονος κυριῶς ὑιος. (Ap. II, 6.)

Comme Fils de Dieu, Justin lui attribue la même nature qu'au Père et l'appelle Θειος et Θεος (Ap. I, 10)[1]; cependant il ne lui attribue pas cette essence en entier, mais seulement en partie (σπερμα παρα του Θεου; Ap. I, 32.)

Quant à ses fonctions, il est ἀγγελος et ἀποστολος (Ap. I, 63)[2]; Justin les confond avec les attributs du Saint-Esprit (Ap. I, 33, 36; II, 10). Le passage célèbre, Ap. I, 6, retrace ces confusions de la pensée de Justin, qui n'avait pas encore bien arrêté son idée sur ces points.

Ainsi Justin admet deux dieux, sans se préoccuper d'expliquer comment la qualité de Dieu attribuée au Logos ou à Christ se concilie avec le principe monothéiste. Il regarde le monothéisme comme assez sauvegardé en subordonnant Christ à Dieu, le Fils au Père, μετα τον Θεον (Ap. II, 13), μετα τον πατέρα (Ap. I, 12, 32) en lui donnant la seconde place dans l'adoration, ἔν δευτερᾳ χωρᾳ (Ap. I, 11, 13, 60), en distinguant toujours le Père comme créateur de toutes choses, démiurge (Ap. I, 12, 13), dont le Fils est serviteur.

Christ est un Dieu secondaire; il est Θεος, mais dans le sens de Θειος (Ap. I, 10) et en opposition avec ὁ ὀντως Θεος (Ap. I, 13): Dieu est supérieur, Christ est

1. Θεος, sans l'article, est attribut et synonyme de Θειος. Ces termes sont tous les deux opposés à ὁ ὀντως Θεος. (Ap. I, 13.)

2. Ἄγγελος, qui revèle tout ce qu'on a besoin de savoir; ἀποστολος, qui communique tout ce qui a été dit.

inférieur; ils étaient un avant la Création, mais maintenant ils sont deux et distincts.

Ce Logos divin est devenu homme par l'ἐνσαρκωσις, effectuée δια λογου Θεου et ἐκ Θεῖας δυναμεως (Ap. I, 32, 66) en la vierge Marie (Ap. I, 33, cf. Luc I, 35). C'est le Logos ὅλος qui parut en la personne de Christ (Ap. II, 10) pour rendre les hommes aptes à connaître la vérité. Le christianisme est donc la seule révélation de la vérité absolue. Avant l'apparition de Jésus-Christ, Dieu avait déjà donné à tous les hommes une parcelle (μερος, σπερμα) du Logos divin (Ap. I, 28, 32, 46; II, 8, 13). Mais les démons les aveuglèrent au point qu'ils ne purent pas profiter des révélations du λογος σπερματικος[1], et ne purent pas distinguer le vrai du faux (Ap. I, 5; II, 5). Il n'y en eut que peu qui vécurent selon les inspirations de ce Logos qui leur était inné, et ceux-ci, quoiqu'ayant vécu avant l'apparition de Christ, furent cependant des chrétiens et des chrétiens intrépides (Ap. I, 46). Tels furent, chez les Grecs, Socrate et Héraclite; chez les Juifs ou barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et autres (Ap. I, 46; II, 8).

Le Saint-Esprit.

Justin appelle ordinairement l'Esprit, πνευμα προφητικον, c'est-à-dire, comme le nom l'indique, l'esprit qui a inspiré les prophètes, et identifie ce dernier avec l'Esprit considéré comme hypostase. Le nom de πνευμα

1. Le λογος σπερματικος est une idée des stoïciens; selon Justin, il est la force de l'esprit de Dieu qui passe par le monde des esprits.

ἅγιον ne paraît que deux fois dans les formules du Baptême et de l'Eucharistie, et deux fois dans la formule de la Trinité. Une fois il l'appelle, το θειον ἅγιον προφητικον πνευμα, et plusieurs fois, πνευμα Θεου et θειον πνευμα. De ce fait, que Justin attribue certaines fonctions en même temps au πνευμα et au Logos, comme, par exemple, l'inspiration des prophètes (Ap. I, 33, 36; II, 10) et la formation du corps de Jésus en Marie (Ap. I, 33), on a conclu qu'il identifie ce dernier avec le Logos; mais on ne peut pas conclure de l'identité des fonctions à l'identité des personnes.[1]

Deux passages remarquables prouvent péremptoirement que Justin regarde l'Esprit comme un être personnel, comme une hypostase différente du Logos (Ap. I, 6, 63); il y est dit que les chrétiens adorent le Saint-Esprit, ἐν τριτῃ ταξει; il est, par conséquent, subordonné au Père et au Fils (Ap. I, 13). Semisch lui attribue comme fonction spéciale et principale l'inspiration des prophètes. (Ap. I, 33, 44.)

La Trinité.

Justin n'établit pas ce dogme en termes formels, et ne se sert jamais de cette désignation. Mais il cite les trois personnes divines, d'abord dans la formule bap-

1. Il est vrai que, dans ce 33e chap., Justin dit : το πνευμα και ἡ δυναμις ἡ παρα του θεου οὐδεν ἀλλο (ἐστι) ἡ ὁ λογος. Mais nous croyons qu'il a ici en vue Luc I, 35, et qu'il veut dire que le πνευμα et la δυναμις, dont parle Luc, est le logos. L'ancienne Église appelle aussi le logos πνευμα, avant son incarnation, et désigne par là sa vie comme esprit en opposition avec sa vie dans le corps. En tout cas, le πνευμα dans le passage cité n'est pas regardé comme hypostase, mais comme une cause dont Christ est l'effet. (Semisch, II, p. 309. 399.)

tismale (Ap. I, 61, cf. Matth. XXVIII, 19) et dans celle de l'eucharistie (Ap. I, 65, 67). Ces trois personnes, Père, Fils et Esprit, sont mises par Justin dans un rapport de subordination (Ap. I, 13) et font les objets du culte des chrétiens. Il paraît qu'alors le dogme de la Trinité n'était pas encore établi dans l'Église. Ce qui semble le prouver, c'est qu'il parle encore des anges comme objets du culte, et les met entre le Fils et l'Esprit (Ap. I, 6). Nous adorons, dit-il, Dieu le Père, le Fils, l'armée des anges et l'esprit prophétique[1]. Ce passage a été expliqué de différentes manières : Grabe rapporte ἡμας et ἀγγελων στρατον, comme régimes à διδαξαντα, et pour cela il s'appuie sur Éphés. III, 10, et sur Irénée[2]. Möhler[3] fait dépendre ταυτα et ἀγγελων στρατον de διδαξαντα.

Néander[4] rapporte και τον στρατον ἀγγελων à σεβομεθα και προσκυνουμεν, et il a raison. Il s'agit, en effet, bien ici d'un culte des anges, et il a fort bien traduit ce passage : Nous adorons le Fils de Dieu, et autant la phalange des autres anges qui viennent après lui, que particulièrement le Saint-Esprit. Celui-ci, à la vérité, continue-t-il, est rangé parmi les anges, mais il est

---

1. Ἐκεινον τε (θεον) και τον παρ' ἀυτου ὑιον ἐλθοντα και διδαξαντα ἡμας ταυτα, και τον των ἀγαθων ἀγγελων στρατον, πνευμα τε το προφητικον σεβομεθα και προσκυνουμεν.

2. Irénée, II, 30 : *Semper coexistens Filius Patri olim et ab initio revelat Patrem et angelis et virtutibus et potestatibus et omnibus quibus vult revelare Deus.*

3. *Tüb. Quartalschrift*, 1833. p. 53.

4. Néander, I, p. 743 : *Wir verehren den Sohn Gottes und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel, als insbesondere den heiligen Geist. Dieser zwar ist in die Klasse der Engel gesetzt, aber doch ist er erhaben über alle andern.*

cependant placé au-dessus de tous les autres. Cette opinion de Néander est évidemment fondée sur Ap. I, 13, où l'Esprit est mis au troisième rang, tandis qu'ici il est au quatrième après les anges. L'Esprit est donc compté au nombre des anges dont il occupe le premier rang.

C'est à tort que Justin a voulu trouver chez Platon les trois personnes divines (Ap. I, 59, 60). Il s'est fondé pour cela sur un passage des lettres de ce philosophe, Ép. 2, à Denys, où il est dit : περι τον παντων βασιλεα παντ' ἐστι, δευτερον δε περι τα δευτερα, και τριτον περι τα τριτα. Platon, à son avis, l'aurait puisé dans Moïse (Gen. I, 1, où il est question de la création; Nombres XXI, où il est parlé du serpent d'airain, et Gen. I, 2, où il est dit que l'Esprit de Dieu planait sur les eaux). Mais il s'agit, chez Platon, de Dieu, des démons et des héros, et nullement de la Trinité.

Anges et Démons.

Justin ne regarde pas seulement les anges comme des δυναμεις, mais encore comme des êtres personnels, αὐτεξουσιοι (Ap. II, 7). Ils ne sont que d'un degré supérieurs aux hommes, car il les réunit à ceux-ci comme êtres raisonnables et moraux (αὐτεξουσιον ἀγγελων γενος και ἀνθρωπων). Il semble que Justin regarde les anges comme émanés de Dieu, de même que l'Esprit et le Logos qui sont aussi appelés ἀγγελοι et δυναμεις (Ap. I, 6, 63). Ainsi il y a une série d'êtres célestes, parmi lesquels le Logos et l'Esprit sont au premier rang (Ap. I, 32), et on ne saurait nier l'analogie qui existe entre ces idées

de Justin et le Gnosticisme. Le Logos est en quelque sorte le premier éon, puis vient l'Esprit et la série des anges pour remplir l'espace entre l'infini et le fini.

L'expression ἀγαθοι ἀγγελοι (Ap. I, 6) suppose deux classes d'anges : les bons et les mauvais; les mauvais anges, ou anges déchus, sont pour lui les démons, adorés par les païens.

Dieu a donné aux anges le soin des choses terrestres et des hommes (Ap. II, 5). C'est là une idée de Platon. Il se sert de l'ange Gabriel pour annoncer à Marie la bonne nouvelle (Ap. I, 33); ce seront les anges qui accompagneront Christ lors de sa deuxième parousie (Ap. I, 52).

Dans le passage déjà cité Ap. I, 6, il est question d'un culte des anges. Mais ce n'est pas à prendre dans le sens étroit du mot, comme l'a fait Bellarmin[1]; car Justin dit ailleurs que Dieu seul (Ap. I, 16) doit être adoré. Cependant, en réfutant le grief d'athéisme, Justin dit qu'outre le Dieu suprême, les chrétiens adorent encore d'autres divinités dont ils admettent l'existence (Ap. I, 6); et, en combinant ces passages, on arrive à l'adoration des divinités supérieures en général.

Les anges déchus sont les démons, dont le chef est le diable, le serpent ou satan (Ap. I, 28). Chargés du soin des hommes, ils ont transgressé l'ordre établi, et ont procréé, par leur commerce avec les filles des hommes, des fils qui sont aussi appelés démons (Ap. I, 5; II, 5, δαιμονες, δαιμονια, φαυλοι, κακοι, πονηροι). La

1. Bellarmin, *De sanct. beat.*, liv. I, 13.

conduite et les noms de ces démons sont des idées empruntées au Platonisme.

Ces démons forment l'armée de Satan (Ap. I, 28). Leur nature est matérielle et grossière. Ils descendent dans les statues des divinités païennes pour y respirer l'odeur des sacrifices (Ap. I, 5, 9). Ils sont donc identiques aux dieux des païens (Ap. I, 5, 41; II, 15) et les statues des dieux portent leurs noms (Ap. I, 9). Ils sont les auteurs du culte idolâtre des païens, et ce sont eux qui commettent les forfaits que la mythologie raconte des dieux (Ap. I, 21, 25; II, 5, 10) et les crimes dont on accuse les chrétiens.

Ils étaient les adversaires de ceux qui, dans l'antiquité, vivaient κατα λογον (Ap. I, 5; II, 7, 8), et ont fait mourir Socrate (Ap. II, 10). Ils ont réduit tous les hommes sous leur domination en les effrayant par la magie; ils sont la cause des guerres, des meurtres, des adultères, de tous les maux (Ap. II, 5), des persécutions contre les chrétiens (Ap. I, 5, 12; II, 1, 8, 12) et des hérésies (Ap. I, 26, 56). Ils imitent beaucoup de rites du judaïsme et du christianisme, comme le Baptême, dans les ablutions (Ap. I, 62), l'Eucharistie, dans les mystères de Mithras (Ap. I, 66); ils ont particulièrement nui aux chrétiens en imaginant, avant l'apparition de Christ, des fables de fils de Jupiter, pour faire regarder la naissance et la vie du Christ comme une fable. Personne n'a pu briser les chaînes qu'ils font peser sur tout le genre humain, si ce n'est Celui que Dieu a revêtu d'une force supérieure; on peut les vaincre en les conjurant au nom de Jésus-Christ (Ap. II, 6, 8), et c'est là une preuve éclatante de leur sort futur et de celui de leurs

adorateurs, qui seront jetés avec eux dans le feu éternel (Ap. II, 8). Semisch[1] observe, à l'occasion de cette assertion de Justin, que presque tous les docteurs de l'Église primitive ont partagé cette opinion.

Justin ne parle pas de la cause de la chute des démons, ni de la cause du mal en général, au point de vue philosophique.

L'Homme.

A en juger selon Ap. II, 10, où il est dit que Christ apparut en σωμα, λογος et ψυχη, il semblerait que Justin regarde l'homme comme composé de trois éléments, σωμα, ψυχη et πνευμα[2]. Cependant Justin n'est pas trichotomiste, mais dichotomiste, car il ne parle jamais d'un πνευμα (âme-raison) séparé de la ψυχη (principe vital). Le terme de ψυχη a chez lui la signification d'âme en général ; ainsi, l'homme consiste en corps (σωμα) et âme raisonnable (ψυχη). Justin diffère de Platon en ce qu'il ne regarde pas, comme celui-ci, l'âme comme immortelle par elle-même, mais qu'il fait dépendre la vie de l'âme de la volonté de Dieu ; en d'autres termes, l'âme vivra tant que Dieu voudra qu'elle vive ; mais il se hâte d'ajouter que Dieu veut qu'elle vive toujours, ce qui revient à dire qu'elle est immortelle par la volonté de Dieu; car, si l'âme périssait, ce serait un grand avantage pour les méchants, qui alors ne subiraient pas les supplices éternels qu'ils ont mérités (Ap. I, 18).

---

1. Semisch, II, p. 389 et suiv.

2. Le λογος divin se serait alors substitué au πνευμα humain dans la nature humaine de Christ.

Mais l'âme conserve la conscience et le sentiment après la mort: elle est immortelle. C'est ce que prouvent la nécromancie, l'inspection des entrailles d'enfants innocents, les évocations d'âmes de certains hommes[1], les interprètes de songes, les hommes possédés par les démons et ceux qui sont en délire, les oracles d'Amphilochus, de la Pythie de Dodone, les témoignages d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, de Socrate, d'Ulysse, enfin, le Logos qui, parlant du buisson, a dit autrefois : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.» (Ap. I, 18, 63.)

Justin attribue à l'homme le libre arbitre (αὐτεξουσιον) par lequel il choisit lui-même le bien ou le mal, et arrive ainsi au salut ou à la damnation (Ap. II, 14). Il ne distingue pas ce que peut l'homme par ses propres forces et ce que la grâce de Dieu peut seule opérer en lui; toutefois il semble attacher une grande importance aux facultés humaines, et mettre la grâce de Dieu sur l'arrière-plan. Mais hâtons-nous de dire, que Justin oppose la force des facultés de l'homme, non pas à la grâce de Dieu, mais à la fatale nécessité. Loin de nier la grâce divine, il la dit indispensable pour la régénération et la sanctification (Ap. I, 61). Il ne veut établir que ce fait, que l'homme n'est pas sous le coup de la fatalité (εἱμαρμένη ἀναγκη) ; car si par nécessité, un tel homme était bon, un tel autre mauvais, que deviendraient le bien et le mal? Y aurait-il imputation, et par suite, récompenses et châtiments, si l'homme était forcé d'agir de telle ou telle manière? (Ap. I, 43; II, 7.)

---

1. Comme l'évocation de l'âme de Samuel par la Pythonisse (Dial., 105).

Et les lois des États qui punissent les méchants et récompensent les bons ne seraient-elles pas le comble de l'injustice et de la folie? (Ap. II, 9). Ne faudrait-il pas alors attribuer le mal à Dieu lui-même? Mais non, dit Justin, Platon dit déjà : Αἰτια ἑλομενου, Θεος δ'ἀναιτιος (Ap. I, 44; cf. Platon, Répub.). L'homme agit donc librement et il rendra compte à Dieu de toutes ses actions (Ap. I, 10, 17, 28, 23, 44; II, 7-9); on voit, dit Justin, le même homme passer du bien au mal et du mal au bien. Or, s'il était prédestiné à être bon ou mauvais, il ne pourrait pas ainsi passer d'un contraire à l'autre et ne changerait pas si souvent (Ap. I, 43). Mais comment concilier le libre arbitre de l'homme avec la providence de Dieu? La providence de Dieu et les prédictions ne portent pas atteinte à la liberté de l'homme; car Dieu prévoit seulement (προγινοσκει) ce que l'homme fera par lui-même (Ap. I, 44).

Justin rejette donc la prédestination en même temps que le péché originel, puisqu'il regarde les facultés de l'homme comme intègres et qu'il lui attribue la liberté de volonté.

Mais si l'homme a conservé ses facultés intègres (λογικαι δυναμεις), comment se fait-il que pas un seul ne soit bon? Justin l'attribue à deux causes, l'une externe, l'autre interne; celle-ci est la sensualité inhérente à la nature humaine (Ap. I, 61 ἐθη φαυλα και πονηρα ἀνατροφη), et l'autre, l'action sur les hommes de Satan et des démons (Ap. I, 11).

Ces derniers, profitant de la concupiscence et de la faiblesse des hommes, ont asservi tout le genre humain pour l'associer à leur dépravation et à leur damnation

(Ap. I, 10), et pour en être honorés comme des dieux (Ap. I, 5, 14; II, 5). Or, le culte des démons est le plus grave péché et la source de tous les autres.

Le salut opéré par Christ.

Christ est le Logos universel ou λογικον το ὁλον (Ap. II, 10), c'est-à-dire, il est la vérité absolue, le résumé de toutes les traces de vérité qu'on découvre dans les temps antérieurs au christianisme et qu'il faut attribuer au λογος σπερματικος (Ap. II, 10, 13). C'est ce λογος σπερματικος ἐμφυτος παντι γενει ἀνθρωπων qui s'est incarné en Christ et est devenu le Sauveur (Ap. I, 5). Justin est donc nécessairement amené à regarder comme chrétiens tous ceux qui chez les juifs et chez les païens ont vécu κατα λογον (Ap. I, 46, 63). Cependant d'un autre côté, et d'accord avec l'Église, il ne reconnaît pas d'autre salut qu'en Christ. C'est pour conférer aux hommes le salut que Dieu voulut que son Fils devînt homme (Ap. I, 23, 63). Le Logos se fit par la volonté du Père et par sa propre puissance (Ap. I, 22) un corps en Marie, et Jésus-Christ naquit d'une manière surnaturelle (Ap. I, 32, 33, 46; II, 10). Ainsi Christ a deux natures, une nature divine et une nature humaine. Justin donne lui-même, en ce sens, l'étymologie du nom de Jésus en le faisant dériver de יְהוֹשׁוּעַ, dans lequel il trouve אִישׁ (homme) et Ἰησους de ἰασμαι (guérir) dans le sens de Sauveur. Pour prouver la nature divine de Christ[1],

1. Les Ébionites niaient cette nature et regardaient Christ comme un homme ordinaire doué par le Saint-Esprit de la force divine lors du baptême.

Justin s'appuie sur les prophéties qui en parlent soit clairement, soit par symboles (Ap. I, 32-35, 38, 40, 45). Quant à la nature humaine[1], il la prouve par des arguments tirés de sa vie; Christ ayant été sujet aux souffrances (Ap. II, 13) et à la mort (Ap. I, 63) devait avoir réellement un corps véritable.

Ainsi Christ réunit, selon Justin, les deux natures. Voyons maintenant quelle a été son opinion sur l'union de ces deux natures. Les savants ne sont pas d'accord à ce sujet. Les uns, Otto[2] et Semisch[3], croient que Justin partage l'opinion émise plus tard par Apollinaris. Justin, disent-ils (d'après le passage Ap. II, 10, où il est dit que Jésus-Christ fut σωμα, ψυχη et logos), est d'avis que le Logos divin tient en lui la place du πνευμα humain. D'autres ont même pensé que le passage cité attribuait à Christ le λογος et le πνευμα, c'est-à-dire la raison divine et la raison humaine à la fois. Mais Justin n'a certainement pas pu lui attribuer en même temps la raison universelle (λογικον ὅλον) et une parcelle de cette raison (λογον σπερματικον ou πνευμα humain); et l'opinion d'Otto et de Semisch semble être bien préférable à celle-ci. Mais nous ne sommes de l'avis ni des uns, ni des autres, et nous croyons que, dans le passage où Christ est dit σωμα, λογος et φυχε, Justin regarde le σωμα et la ψυχη comme élément humain et le λογος comme élément divin; car nous avons déjà remarqué plus haut que Justin n'est pas trichotomiste, mais dicho-

1. Les Gnostiques niaient sa nature humaine et lui attribuaient un corps apparent.

2. Otto, Not. à Ap. II, 10.

3. Semisch, II, 409 et suiv.

tomiste. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, nous n'attribuons au passage mentionné aucune importance dogmatique.

L'œuvre de Christ consiste d'abord dans sa doctrine (Ap. I, 23), empreinte de la sagesse et de la force divine (Ap. I, 14, 22) et par laquelle il communiqua aux hommes la vérité divine absolue (Ap. II, 10, 13), les instruisit sur la nature des démons, dont il leur fit abandonner le culte (Ap. I, 5, 14) et les fit revenir au vrai Dieu et à une vie meilleure, en leur annonçant un jugement, des peines et des récompenses éternelles (Ap. I, 8, 12; 13; II, 2). Il les délivra ainsi de la domination des démons (Ap. II, 6).

Ensuite son œuvre consiste dans sa victoire sur la mort par sa mort et sa résurrection (Ap. I, 63). Tous ceux qui croient en lui sont lavés par son sang, car les croyants sont la στολη dans laquelle habite le Logos (Ap. I, 32), et ils auront la vie éternelle après leur résurrection (Ap. I, 63).

Justin ne parle pas de la mort de Christ comme d'une rançon ou d'une satisfaction vicaire. Tout ce qu'il rapporte à sa mort, il le rapporte en même temps à sa résurrection (Ap. I, 63) et à son enseignement (Ap. I, 5, 14).

Conditions auxquelles l'homme peut acquérir le salut.

Tous les hommes, dit Justin, qui veulent faire un bon usage de leurs facultés et choisir le bien, arrivent au salut.

L'homme peut donc, grâce à son libre arbitre et à une vie conforme à la raison, acquérir le salut (Ap. I,

8, 10, 21, 46, 65; II, 11). Cette opinion de Justin est toute différente de celle de Paul, qui refuse à l'homme tout pouvoir d'arriver au salut par lui-même, et sans la grâce de Dieu. Cependant Justin admet, ainsi que Paul, la foi comme moyen d'arriver au salut, et il dit que ceux qui choisissent le bien, arrivent par la grâce de Dieu à la foi (Ap. I, 10). Mais cette foi, comme l'entend Justin, diffère de celle de Paul. Pour Justin, la foi est une adhésion (*ein Fürwahrhalten*) aux principes enseignés par le Logos, la croyance à un seul Dieu, Créateur de toutes choses et en Jésus-Christ, son Fils (Ap. I, 28, 61, 66). Or, la vérité a d'abord été communiquée aux hommes par le Logos σπερματικος et par les prophètes, puis en dernier lieu, par le Logos ὅλος; donc les patriarches et les philosophes, comme Socrate et autres, qui ont vécu selon ces principes, sont chrétiens (Ap. I, 46, 63).

Justin semble ainsi méconnaître le principe suprême du christianisme, en disant que tous ceux qui ont vécu selon la raison, sont des chrétiens, et ont droit au salut. Cependant il dit aussi qu'après l'apparition du Christ, ceux qui mènent une vie honnête, sans croire en lui, ne sont plus dignes du salut. Ainsi, avant Jésus-Christ, il y eut une certaine piété chrétienne sans la foi en Christ, mais après lui il n'y en a plus qu'à condition de la foi en lui. Donc quiconque veut acquérir le salut, doit être initié au christianisme, par le Baptême, précédé de la confession de foi, après laquelle il est admis à l'Eucharistie. (Ap. 1, 66).

Le Baptême et l'Eucharistie sont les moyens objectifs; la foi, comme nous l'avons définie plus haut, constitue

la condition subjective que l'homme doit remplir pour arriver au salut.

Le Culte.

Justin expose d'une manière toute simple le culte des chrétiens de son temps. « Le jour, dit-il, qui tient son nom du soleil, tous les habitants des villes et de la campagne se réunissent en un endroit où on lit des passages des écrits des apôtres et des prophètes pour l'instruction et l'édification » (Ap. I, 67). Ainsi c'est un culte tout spirituel et il se rattache en cela au culte des juifs. La lecture des paraches fut la base de l'instruction religieuse dans la synagogue, comme dans l'Église primitive la lecture des passages de l'Ancien Testament et des écrits des apôtres. « Quand le lecteur a terminé, continue Justin, le presbytre (ὁ προεστως των ἀδελφων) exhorte les membres de la communauté à vivre conformément aux excellents préceptes qu'on vient d'entendre. Puis tout le monde se lève pour la prière. » Après quoi on célébrait l'Eucharistie, qui faisait alors partie intégrante du culte des dimanches (Ap. I, 67). Nous allons en parler tout à l'heure.

Baptême.

Le Baptême est avant tout, pour Justin, un acte d'initiation au christianisme. « Celui qui a, dit-il, reconnu la vérité des préceptes de Christ et fait profession d'y croire, nous l'engageons à prier, à jeûner et à demander à Dieu le pardon de ses péchés antérieurs, et nous prions et jeûnons avec lui. Ensuite nous le con-

duisons auprès du baptistère, afin qu'il soit régénéré de la même manière que nous l'avons été nous-mêmes ; et il est lavé dans ce bain (λουτρον) au nom du Père et Seigneur Dieu, de Jesus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit. » (Cf. Math. 28, 19.) Justin oppose cette régénération par l'eau du Baptême, comme seconde naissance, à la naissance naturelle (Ap. I, 61). Il attache une vertu spéciale à l'eau et regarde le Baptême comme un *opus operatum*, qui enlève les péchés antérieurs et l'ignorance[1]. Voilà pourquoi il l'appelle λουτρον ὑπερ ἀφεσεως ἁμαρτιων και εἰς ἀναγεννησιν (Ap. I, 66), et φωτισμος (Ap. I, 61). Le baptisé est alors éclairé (φωτιζομενος Ap. I, 65). Il ne s'agit pas d'une lumière surnaturelle, mais seulement d'un changement de sentiments, d'une vie meilleure, puisque, sans le Baptême, on garderait ses mauvaises mœurs. Le Baptême oblige à une vie pieuse et sainte. (Ap. I, 61.)

Il n'est nulle part question du baptême des enfants, chez Justin. La confession de foi, exigée comme condition préalable, semble même l'exclure. Le Baptême est la condition *sine qua non* de la participation à l'Eucharistie. (Ap. I, 66.)

Eucharistie.

Justin continue (Ap. I, 65) : « Celui qui a été ainsi initié par le Baptême, est introduit dans l'assemblée des frères, où on fait des prières en commun pour la communauté, pour l'initié et pour tous les chrétiens.

---

1. Semisch, II, p. 430. — Mais il n'est pas question du péché originel que le baptême doit effacer.

Après cette prière on s'embrasse. Puis on apporte les éléments de l'Eucharistie, c'est-à-dire le pain et la coupe remplie de vin et d'eau[1]. Le προεστως les prend, loue le Père de toutes choses, au nom du Fils et du Saint-Esprit et prononce une prière d'actions de grâces; après quoi toute l'assemblée dit: «Amen[2].» Ces éléments ainsi bénits sont distribués entre tous les assistants, par les διακονοι, qui les apportent aussi aux absents.»

« Ce n'est ni un pain ni une boisson ordinaires; ces éléments sont la chair et le sang de Jésus-Christ lui-même, de la véritable chair et du véritable sang, comme Christ a eu un véritable corps.» Justin n'entend pas dire par là, que la chair et le sang de Christ sont localement présents dans le pain et le vin; mais que le pain et le vin deviennent corps et sang, de la même manière que le Logos est devenu chair et sang. Le Logos ευχης entre avec le pain et le vin dans le même rapport, que le Logos Θεου avait avec le corps terrestre du Christ; c'est-à-dire le Logos, par suite de la prière prononcée lors de la consécration des éléments (λογος ευχης)[3] est réellement uni aux signes de pain et vin; il est comme de nouveau incarné. Mais la substance du pain et du

---

1. Ainsi l'eucharistie se compose de 3 éléments. On ne saurait dire pourquoi il y a du vin et de l'eau. Est-ce selon 1 Jean, 7, ὑδωρ και αιμα, ou est-ce pour rappeler en même temps le baptême et la mort de Christ? On pourrait admettre l'une et l'autre de ces hypothèses, mais nous préférons le regarder comme un usage de l'antiquité de se servir de vin coupé d'eau.

2. Justin est le premier qui parle de cette formule jointe aux paroles sacramentelles, comme il est aussi le premier qui dise que l'eucharistie se compose de trois éléments.

3. Le logos ευχης est sans doute l'oraison dominicale qu'on prononçait à la consécration de l'eucharistie; de là aussi le nom d'ευχαριστια.

vin reste la même après la consécration, et ces éléments sont regardés comme un vase dans lequel habite le Logos divin.

Or ce Logos est devenu corps, non par transsubstantiation, mais par union, de même le pain et le vin deviennent corps et sang non par transsubstantiation, mais par union; et le but de l'Eucharistie est de nourrir κατα μεταβολην. Il faut absolument rapporter les mots κατα μεταβολην comme régime à τρεφονται (Ap. I, 66); car ce n'est pas un changement extérieur des éléments de l'Eucharistie, ni, lorsque nous les avons pris, un changement intérieur en notre substance corporelle par assimilation, mais un changement complet de notre substance, et ce changement est opéré par le Logos. Ainsi, par cet aliment, nous sommes intimement unis avec Christ et Christ avec nous, et notre corps est de cette manière préparé à l'immortalité, à la résurrection. (Ap. I, 66.)

Le terme d'Eucharistie n'implique certainement pas une idée de sacrifice dans le strict sens du mot. C'est un sacrifice en ce sens qu'elle consistait en dons, c'est-à-dire en pain et vin apportés par les membres aisés de la communauté (Ap. I, 67), et puis un sacrifice d'actions de grâces pour les bienfaits de la création et de la rédemption[1]. » Nous remercions, dit Justin, Dieu pour tout ce dont nous jouissons. » Et ailleurs, «les πομπαι, ὑμνοι, εὐχαι, εὐχαριστιαι, αἰτησεις sont les seuls sacrifices agréables à Dieu» (Ap. I, 13). Ainsi l'Eucha-

1. Ces dons et la prière d'actions de grâces furent appelés ensemble εὐχαριστια, dans le sens d'oblation, *Dankopfer*.

ristie est un sacrifice spirituel et complétement différent des sacrifices des juifs et des païens.

Justin expose une seconde fois et presque de la même manière, la célébration de l'Eucharistie. Il faut donc supposer que la première exposition se rapporte à l'Eucharistie qui suivait le Baptême, et la seconde à celle qui faisait partie du culte du dimanche.

La célébration de l'Eucharistie avec les agapes eut primitivement lieu chaque jour et fut le symbole de la communion permanente des chrétiens avec leur Sauveur. Mais ces réunions journalières ne pouvant plus avoir lieu dans la suite, l'Eucharistie ne fut plus célébrée que les dimanches, et toute la communauté y prenait part (Ap. I, 67). Justin ne parle pas des agapes; c'est une preuve que déjà de son temps elles n'existaient plus.

Eschatologie.

Après la mort, il reste à l'âme le sentiment (αἴσθησις); autrement la rémunération serait impossible, et une condition privée de sentiment serait un grand avantage pour les méchants. (Ap. I, 18.)

De ce qu'un grand nombre de prédictions se sont déjà réalisées, Justin en infère la réalisation de toutes les autres. Or, les prophètes ont annoncé deux parousies du Christ : l'une a déjà eu lieu, le Sauveur a apparu dans un corps humain, a souffert, est mort sur la croix. A la seconde parousie, qui n'est pas éloignée, il viendra du Ciel dans toute sa gloire, accompagné des anges. Alors aura lieu la résurrection des morts. Ils ressusci-

teront dans leurs corps mêmes. (Ap. I, 8 : ἐν τῷ αὐτῷ σωματι μετα της ψυχης, cf. Ézéchiel XXXVII, 7, 8.)

Ainsi Justin, dans ses Apologies, fait suivre immédiatement la seconde parousie de la résurrection universelle. Dans le dialogue avec Tryphon, il met un intervalle de mille ans entre la seconde parousie et la résurrection universelle. Il va sans dire qu'il n'a pas pu établir le dogme du chiliasme dans ses écrits présentés aux empereurs romains, puisqu'il aurait éveillé par là leurs soupçons et excité leur colère, en annonçant ainsi la chute prochaine de l'empire.

Le dogme de la résurrection des corps eut pour adversaires les gnostiques, qui la regardent comme impossible parce que la chair est corruptible et que le corps, une fois en dissolution, ne saurait plus être recomposé. Justin objecte que rien n'est impossible à Dieu, qui fait naître les hommes et qui peut aussi les faire ressusciter. La naissance est au même titre un miracle et un effet de la toute-puissance de Dieu, et on n'y croirait pas non plus si on ne voyait pas le fait s'accomplir chaque jour. (Ap. I, 10, 19.)

Après la résurrection aura lieu le jugement basé sur le principe du libre arbitre de l'homme, en vertu duquel (κατ' ἀξιας πραξεων) les bons hériteront du salut (σωτηρια); ils jouiront d'une félicité éternelle dans une communion intime avec Dieu (συνειναι τῷ Θεῷ ou ἀναστροφη μετ' αὐτου), ils seront guéris de toute infirmité du corps et de l'âme (ἀπαθεις) et règneront éternellement avec Dieu (ἀφθαρτοι συμβασιλευοντες, Ap. I, 10.)

Les méchants, au contraire, auront la damnation (κολασις), et seront avec le diable et les démons jetés

dans un feu inextinguible (αἰωνιον πυρ) qui ne les consumera jamais et qu'entretiennent les souffrances éternelles (Ap. I, 28, 52; II, 1, 8).

Platon a dit que les impies seront punis par Minos et Rhadamante. Les chrétiens admettent également les punitions, mais c'est Christ qui punira et ces peines dureront non pas l'espace de mille ans, comme dit Platon, mais éternellement (Ap. I, 8). La géhenne est l'endroit où les injustes et ceux qui n'ont pas cru à ce que Dieu a révélé par Christ subiront leurs peines (Ap. I, 19). « Si tout le monde savait cela, dit Justin, personne ne choisirait le vice pour peu de temps; au contraire, tout le monde pratiquerait la vertu pour échapper aux supplices et acquérir les biens promis par Dieu (Ap. I, 12).

Le jugement consommé, la fin du monde suivra. Le feu détruira tout (ἐκπυρωσις του κοσμου· των φθαρτων ἀναλωσις δια πυρος, Ap. I, 20; II, 7). Justin compare cette destruction du monde avec l'idée qu'en ont les stoïciens, et la trouve différente en deux points : d'abord en ce que ceux-ci croyaient que tout l'univers se consumerait par lui-même et serait renouvelé (Ap. I, 20), tandis que les chrétiens rapportent la catastrophe à Dieu comme un châtiment dû au monde (Ap. II, 7); ensuite en ce qu'ils pensaient que Dieu lui-même serait dissous par le feu, tandis que les chrétiens le regardent comme immuable (Ap. I, 20).

Justin dit aussi (Ap. II, 7) que les démons et les hommes seront anéantis lors de la destruction du monde; mais ce n'est là qu'une forme de langage, car ailleurs, comme nous l'avons vu, il les menace d'un châtiment

éternel (αἰωνιον πυρ—Ὁ σκωληξ αὐτων οὐ παυσθησεται και το πυρ οὐ σβεσθησεται, Ap. I, 52). Alors les damnés ne pourront plus changer leur sort : après le retour du Christ, la pénitence ne servira plus à rien (Ap. I, 52).

C'est à cause des chrétiens que cette fin du monde n'est pas encore arrivée; le nombre de ceux dont Dieu prévoit la pénitence n'est pas encore atteint (Ap. I, 45; II, 7).

CONCLUSION.

Nous voici arrivé à la fin de cette étude qui a été pour nous d'un grand intérêt ; avant de déposer la plume, jetons encore un regard en arrière pour réunir les points culminants de la doctrine de Justin.

Malgré les défauts de ce système qui n'ont échappé à personne, Justin a, à nos yeux, un immense mérite.

Les pères de l'Église admirent surtout son courage à toute épreuve pour la cause de Christ. Ils étudièrent ses écrits avec le plus grand soin, et des lumières de l'Église, comme Irénée et Tertullien, n'hésitèrent pas à lui emprunter textuellement des passages.

Le pivot de la théologie de Justin est son idée du Logos, par laquelle il rattache la religion nouvelle aux institutions anciennes. Partant de l'idée que le Logos divin (ὁ πας λογος, το λογικον ὁλον) qui apparut en chair dans la totalité de son être éternel a, comme Logos σπερματικος, dans les temps qui précèdent son apparition, répandu parmi les juifs et les païens des rayons de sa lumière divine, il regarde l'histoire du monde, depuis

son origine, comme un ensemble, comme l'éducation progressive du genre humain : le judaïsme et la philosophie païenne tendent, comme προπαιδειαι, vers la révélation du christianisme et y aboutissent. Mais tout ce qu'on trouve de bon et de vrai dans l'un et dans l'autre n'est qu'une ombre, une étincelle par rapport à la lumière ineffable du christianisme qui, pour lui, est la vérité absolue (Ap. I, 44, 46, 59, 60; II, 8, 10, 13). Il regarde le christianisme, moins comme une institution destinée à apporter aux hommes le salut et la rédemption, que comme une philosophie ou une religion rationnelle révélée par la raison universelle et absolue. Cette manière de voir de Justin provient de son éducation antérieure dans les écoles de philosophie. Voilà pourquoi nous trouvons chez lui la doctrine chrétienne revêtue de formules philosophiques, soit que ces formules se soient, par l'habitude et à son insu, empreintes dans sa mémoire, soit plutôt qu'il s'en servît de propos délibéré pour mieux recommander aux païens la religion nouvelle. Le platonisme[1], ou plutôt la philosophie d'Alexandrie, domine sans contredit chez lui; cependant, nous y trouvons mêlées certaines idées du stoïcisme, comme le Logos σπερματικος[2] (Ap. II, 10), et de toute la philosophie grecque en général. C'est en quelque sorte un éclectisme basé sur la religion révélée (Ap. I, 23; II, 9), à laquelle il revendique toujours la supériorité (Ap. II, 13).

Justin est donc, à notre avis, le représentant d'une

---

1. Ap. II, 12 : « Je prenais plaisir à la philosophie de Platon. »

2. Mais ce logos des stoïciens désigne l'esprit du monde, tandis que, dans le sens de Justin, il est la puissance de Dieu, passant par les esprits, et une parcelle du logos de Christ.

tendance nouvelle, d'abord parce que le premier, il plaça le christianisme sur le terrain de la philosophie; en second lieu, parce qu'il a séparé le dogme de la morale, formulant cette dernière comme une loi et regardant Christ comme un nouveau législateur, et s'est écarté en cela du dogme paulinien du salut par la foi; mais quoique différent de l'apôtre Paul, il n'en est pourtant pas l'adversaire.

En résumé, nous voyons que la doctrine de Justin est empruntée en même temps à l'Ancien Testament, à la tradition de l'Église et à la philosophie. Il a tâché d'unir les différents partis de son époque, et en cela il est à la tête de l'Église catholique qui s'est formée vers le milieu du deuxième siècle.

Vu :
Le président de la soutenance,
A. JUNG.

Permis d'imprimer :
Strasbourg, le 23 décembre 1860.
Le Recteur,
DELCASSO.